التّفكير الدينيّ لدى الحداثيين العرب:
دراسة نقديّة

تاريخ تسلم البحث: 2014/4/8م   تاريخ قبوله للنشر : 2014/12/10م

***محمد خير العمري* ***

مُلخَّص

يتناول هذا البحث الحديث عن أفكار الحداثيين العرب في نظرتهم إلى التراث والنصوص الدينية، ويبين أنها نظرة عدائية، حيث بين الباحث نظرتهم تجاه أحكام القرآن الكريم، وأن له ظرفه الزماني والمكاني، وأنه لا يعدو كونه وثيقة تاريخية، كما أنهم أولوا محكمات القرآن دون ضوابط، وادعوا أن قصص القرآن مجرد أساطير، وحاولوا إيجاد المبررات للتفلت من أحكام الدين والتمرد عليه كشرط للتقدم والحضارة، مع بيان أنهم كانوا من أسباب الفشل والإخفاق والهزيمة لهذه الأمة.

Abstract

This paper deals with the ideas of Al-Hadathin (Modernists) and their view of the heritage and religious texts, and their hostile look towards those texts. The researcher examines their view of the Qur'an and how they consider it a text that was meant for a certain time and place in the past, and which was no more than a historical document. They, moreover, interpret some of the verses of the Holey Quran in a random manner, and claim that the stories of the Quran are just myths. The researcher also explains how this group tried to find an excuse to get away from the provisions of religion and revolt against it claiming that doing so is the way for progress and civilization. Finally, the researcher concludes by arguing that this group was one of the reasons of the failure and the defeat of the Muslim nation.

* أستاذ مساعد، كلية الشريعة، جامعة آل البيت

المقدمة

لقد كان القرآن الكريم واضحاً كل الوضوح في تقديم العقيدة الإسلامية، وجاءت في صورة كافية شافية، لا يحتاج الإنسان معها إلى مزيد من التفصيلات، ولا مجال فيها للاجتهاد بالتغيير أو التبديل، إذ هي أصول قطعية وثوابت أقام الله تعالى عليها الحجة في كتابه وعلى لسان رسوله ﷺ.

عقيدة واضحة في نظرتها إلى الكون والحياة والإنسان، قائمة على التوحيد والفهم وسلامة الفطرة.

إلا أن نفوساً كثيرة على مدار التاريخ، حملت روح التمرد، أعرضت عن الآيات المحكمة، وراحت تضرب كتاب الله بعضه ببعض، وجعلت لعقولها وآرائها الخيرة، وقد ظهر في كل عصر مجددون ومبددون، مجددون يريدون أن يعيدوا للدين نضارته وألقه، ومبددون يرومون تشويهه وهدمه بدعوى أنهم مجددون. ومن التيارات المعاصرة التي كان لأفعالها صدى وتفاعل لدى النخبة والشباب المثقف تيار الحداثة. وكثير من أفكار الحداثيين يكتنفها بعض الغموض، وبحاجة إلى مزيد من البحث والدراسة والكشف والبيان في الأهداف والمقاصد. فالحداثة ليست مجرد تجديد في الأشكال والأساليب والمناهج، بل هي عقائد وأيدلوجيات انطلقت من داخل النصوص والأصول وفق مناهج غربية ، شكلت ديناً هجيناً ونبتاً غريب الملامح.

أهمية البحث

تأتي أهمية هذه الدراسة من خطورة الأفكار التي طرحها الفكر الحداثي تحت أسماء خلابة براقة، فُتح لأربابها مساحات واسعة في فضاء الإعلام ومنابر الثقافة، تزعزع الثوابت، وتشكك في المسلّمات، دون مواجهة من أرض مقابلة بل من ذات البقعة، بزعم أن الإشكال في فهم النص لا مع ذات النص.

وزاد من أهمية الدراسة اختلاط الأوراق واضطراب الرؤى واختلاط الموازين لدى فئة من المثقفين، أبهرهم التركيز الإعلامي حول رموز الحداثيين الذين حظوا بوجود نخبوي في كل قطر من أقطار عالمنا العربي، ولهم أنصار ومتابعون ومريدون ودعاة.

فجاء هذا البحث علَّ يكون له بعض مساهمة في التحصين والوقاية من التأثر بوباء هذا الفكر الذي يؤدي إلى الانحراف في التصور والاعتقاد والسلوك.

إشكالية البحث وأسئلته

تتصدى الدراسة إلى الإجابة على الأسئلة الآتية:

ما موقف الحداثيين العرب من التراث والنصوص الدينية، وما هي الآلية التي تبعها الحداثيون في قراءتهم للنصوص؟

وهل هي تجديد في فهم النص، أم هي خروج عنه وتمرد عليه؟

وما هي أهم الآثار التي ترتبت على أفكار الحداثيين؟ وهل كان لهم دور فاعل في محاولة النهوض بواقع الأمة؟

منهج البحث

اعتمدت في دراسة هذا الموضوع على المنهج الوصفي والاستقرائي، فعملت على جمع معلومات كافية، ونقلت النصوص من مظانها كي أعطي وصفاً دقيقاً ومعلومات حقيقية كافية ومفصلة، وعمدت، أحياناً ، على المنهج التحليلي، لتحليل بعض النصوص، وبيان دلالتها، وأحياناً كنت أطرح الفكرة وأبين رأيهم في المسألة دون نقاش أو رد ، إذ الفكرة نفسها ،أحياناً، تحمل نقدها وانهيارها وليست بحاجة إلى نقض أو رد.

وإذا كانت المصادر ليست وافرة إلا أنها عينة عن هذا الخطاب كافية لمراد البحث وغرضه، خاصة وأن هذا البحث سيقتصر على محاولة القراءة النقدية الإجمالية.

خطة البحث

جاء هذا البحث في ثلاثة مباحث ، بالإضافة إلى مقدمة وخاتمة، وقد توزعت مباحثه على النحو الآتي:

المبحث الأول: موقف الحداثيين العرب من التراث والنصوص الدينية.

المطلب الأول: نظرة الحداثيين إلى التراث.

المطلب الثاني: دعوى تاريخية النص.

المبحث الثاني: قراءة الحداثيين للنصوص الدينية.

المطلب الأول: التأويلات الباطنية للنص الديني.

المطلب الثاني: الإدعاء بأن قصص القرآن الكريم أساطير أولين.

المبحث الثالث: الآثار العامة للفكر الحداثي:

المطلب الأول: التمرد على مقتضيات النص.

المطلب الثاني: توسيع دائرة التفلت من التدين.

المطلب الثالث: الجرأة على تحكيم العقل في النصوص بغير ضابط.

المطلب الرابع: الإيهام بأن الحداثة طريق التقدم والحضارة.

المبحث الأول

موقف الحداثيين من التراث والنصوص الدينية

تمهيد:

قبل الحديث عن موقف الحداثيين من التراث والنصوص، أُمهد باختصار ببيان معنى الحداثة في اللغة والاصطلاح.

الحداثة لغة: من حَدَثَ، وهي نقيض القدم، والحدوث كون الشيء بعد أن لم يكن، والحداثة أول الأمر وابتداؤه، وتعني كذلك الشباب وأول العمر (الفيروزآبادي، 2005م، ص167).

الحداثـة اصـطلاحاً: تيار فكري ذو مفاهيم فلسفية، ارتبط أساساً بالحضـارة الغربيـة وبسياقاتها التاريخيـة، ومنهـا استمد أصوله وجذوره، ثم انتقل إلى العالم العربي.

والحداثة مصطلح يضم عدة اتجاهات، كلها متفقة على رفض الماضـي: تراثاً وقيماً ومبادئ، لتبني مرجعية جديدة ترتكز على العقل، وتقدس الإنسان، وتتمحور حول الذاتية الفردية والقيم النفعية.

لذلك لم تعد لفظـة الحداثة في واقعنا تدل على المعنى اللغوي لها، ولم تعد تحمل في حقيقتها طـلاوة الجديد بـل أصـبحت رمـزاً لفكـر جديـد علـى الأمـة، غريـب عـن ثقافتهـا وقيمهـا (انظـر: أبـو هنـود، 2012م، ص 25)، و(النحوي، 1989م، ص 89).

المطلب الأول: نظرة الحداثيين إلى التراث

التراث جزء أساسـي مـن مكونـات الأمـة وتاريخهـا، وهمزة وصـل بين الماضـي والحاضـر، والمحافظـة علـى التراث محافظة على الهوية والذات، إذ لا حضارة دون تراث، وإن مسايرة العصر وعلومه ونشد بناء مستقبل واعد لا يعنـي أن ننبت عن ماضـينا، وأن نلهث حثيثا خلف كل مستحدث لحداثتـه حتـى لـو مـس ثوابتنـا واعتدى علـى مقدساتنا، والاستخفاف بالماضـي لقدمه حتى لو كان متجذراً في أعماق أصولنا. "ولا قيمة لحاضر غير موصول بالماضي والتاريخ والهويـة وبالسلف والآباء الأولين، وإذا كان ثمة إبداع فهو لا يتم إلا من خلال استيعاب احترام هذه الاستمرارية التاريخية ، فهنـاك ذاكرة جماعية لا يمكن كبتها طويلاً ذلك أنه إذا مـا تم اغتصـاب التـاريخ فـإن التاريخ ينغلق ويقفل على نفسه ويجفل، فلا يمكن صنع الحاضر والمستقبل إلا بأخذ الماضـي بعين الاعتبار، إذ إن التاريخ ينتقم لنفسه بشدة وبعنف إذا ما احتقرت حقائقه الأساسية الأصلية" (إسماعيل، 1994م، ص 161).

لكن أرباب الحداثة يتسابقون إلى نبذ التراث، ويدعون إلى القطيعة التامة معه، ويرومون بناء حاجز نفسي بين أبناء الأمة وماضيها، كي يخلو لهم وجه المبادئ المستوردة.

يقول إسماعيل مظهر: "نخطئ إذا اعتقدنا أن تراث الماضـي يجب أن يكون نبراسنا الذي ينير لنـا مفاوز الحاضر، فإن الحاضر هو في الواقع قائدنا وهادينـا، ومـا الماضـي إلا صفحة بائدة ... على هذا يجب أن نقتل في عقولنا فكرة التأثر بالماضي" (السعيد، 2003م، ص 191).

وإن كـان لا بـد مـن عـودة الماضـي، فليس هو الماضـي الـذي تمثلت بـه الخيريـة في القرون الثلاثـة الأولـى، بـل القرون الثلاث الأخيرة، فهـي فـي نظرهم البوصـلة والمنطلق، ويـرون أن "التراث الـذي ينبغي دراسته والحفاظ على إنجازاته هو التراث الذي صنعته الأجيال الثلاث الماضية" (شرابي، 1995م، ص 30).

وهـم يعنـون بـالتراث النصـوص الدينيـة، ولـيس فقط فهم السلف لتلـك النصـوص، يقول علـي حـرب: "درس التراث ينبغي أن يبدأ مـن الأسـاس، أي مـن الـنص القرآنـي" (حـرب، 2005م، ص201)، فثوابـت الـدين إذاً هـي المستهدفة يقول جمـال البنـا: "إن أهم مـا ينبغي أن تتجه إليه الحريـة هو هذه الثوابت بالذات التـي وإن كانـت تقوم بالحفاظ والاستقرار للمجتمع وتمسكه من الانزلاق أو التحلل، إلا أن عدم مناقشتها يجعلها تتجمد بل وتتوثن وتأخذ قداسة الوثن المعبود، وهذا كله بفرض أن الثوابت هي دائما صـالحة ولازمـة، ولكنهـا لا تكون كذلك دائمـاً" (البنـا، 1985م، ص12).

بل ربما تمنى البعض لو دخلت أمتنا جحر ضب الغرب في نبذها للدين، فيرى محمد أركون أن الخطاب الإسلامي لا يزال بعيداً جداً عن القرن التاسع عشر الأوروبي التي توصل إلى تهميش العامل الديني والروحي وحتى طرده نهائياً من ساحة المجتمع، واعتباره يمثل إحدى سمات المجتمعات البدائية" (أركون، د.ت، ص 68).

ومن الحداثيين من كان يطرح أفكاره بأسلوب المحاورة والموارية حتى يكون أدنى إلى القبول ، ويتذرع إلى ذلك في بعض الحوارات والروايات التراثية كخطوة أولى يبني ويؤسس عليها ليتطور النقد إلى الأصل ذاته. يقول الجزائري محمد عابد الجابري: "يجب علينا أن ننقد مفاهيمنا الموروثة – يمكن أن نمارس النقد اللاهوتي من خلال القدماء– يعني نستطيع بشكل أو آخر استغلال الحوار الذي دار في تاريخنا الثقافي ما بين المتكلمين بعضهم مع بعض، ونوظف هذا الحوار لنا كحرمات يجب أن نحترمها حتى تتطور الأمور، المسألة مسألة تطور" (الجابري، 1999م، ص 260).

يعني أن الحداثيين قد اتخذوا من حالة الاختلاف المشروع والحرية الفكرية المضبوطة بالأصول الشرعية غطاء وسنداً، فمحاربة الدين تكون بأحد أمرين: "رميه بالسهام من الخارج، أو تلغيمه وتقويضه من الداخل".

ويرى حسن حنفي أن البناء الذي ننشد له السلامة لا بد أن يكون على أنقاض الموروث، لا جنباً إلى جنب معه، ويلوم من يفعل ذلك. فهو في نظره: "على حق من حيث المبدأ وعلى خطأ من حيث الواقع، فتسرع هذه الطائفة بإعادة البناء والقديم ما زال قائماً، فتبني فوق بنيان متهدم قائم دون أن تكمل الهدم لتعيد البناء من جديد" (حنفي، 2002م، ص 24). ثم يبين في موضع آخر أسباب التدهور والانحطاط المستمر في عصرنا فيقول باستهتار واستهزاء: "ويظل التاريخ الأول قدوة للناس، يتقدمون بالرجوع إلى الوراء ويسيرون إلى الأمام ووجهتهم إلى الخلف، وهو ما نحن عليه الآن، وكما يبدو في الحركات الإسلامية المعاصرة" (حنفي، د. ت، 16/1).

والحداثيون لا يفرقون بين الصالح من الموروث وغيره، فالتراث في نظرهم كله ، دون انتقائية، قد فقد صلاحيته ويجب نبذه بالجملة، فيرى زكي نجيب محمود أن: "هذا التراث كله بالنسبة لعصرنا فقد مكانته، والوصول إلى ثقافة علمية وتقنية وصناعية لن يكون بالرجوع إلى تراث قديم، ومصدره الوحيد هو أن نتجه إلى أوروبا وأمريكا نستقي من منابعهم ما تطوعوا بالعطاء" (نجيب، 1987م، ص 110).

لقد يمم هؤلاء المفكرون وجوههم شطر الحضارة الغربية، وجعلوا منها المرشد الذي ينبغي أن يطاع، والقبلة التي يجب أن تؤم، والوثن المؤهل أن يُعبد.

يقول طه حسين: "النهضة واضحة لا عوج فيها ولا التواء ، وهي واحدة فذة، ليس لها تعدد، وهي أن نسير سير الأوروبيين ونسلك طريقهم لنكون لهم أنداداً، ولنكون شركاء لهم في الحضارة، خيرها وشرها، حلوها ومرها، ما يُحب منها وما يُكره، وما يُحمد منها وما يُعاب، ومن زعم غير ذلك فهو خادع أو مخدوع" (طه، 1993م، ص 39).

يبدو واضحاً من خلال هذا النص الاستلاب الفكري الأعمى الذي وقع في أتونه طه فأعماه عن الحجة والبرهان والمنطوق والمعقول، وأفقده توازن المنطلق والمنطق، وراح يدعو إلى الانسلاخ الحضاري، فراح يقوم بعملية تسميم ثقافي لشباب الجيل وأمل غده.

وأكثرية هذه الفئة تربطها بأوروبا أوشاج ثقافية أو دينية، فقد تربت في مدارس غربية خاصة دينية أو علمانية، كما نشأت في الغرب وتكونت ثقافياً فيه ، فراحت تدعو إلى نبذ التراث القديم أي التراث الإسلامي. وتدعو إلى الحديث، لكنها تضمر في نفسها الحرص على القديم المسيحي، وترى في الكنيسة القبطية تاريخاً لمصر ، وفي تاريخ الكنيسة المارونية تاريخاً للبنان (حنفي، 1999م، ص30).

ويرون أن أوروبا هي الملهمة ، ولولاها لما فهموا شيئاً ، يقول هاشم صالح شارح ومترجم أركون: "سوف أقولها بكل صراحة ومن غير لف أو دوران، لو لم تتح لي الفرصة للقدوم إلى أوروبا، قبل أكثر من ربع قرن، لكنت قد عشت ومت من دون أن أفهم شيئاً" (صالح، 2007م، ص 192-193).

المطلب الثاني: دعوى تاريخية النص

القول بتاريخية النص لازم من لوازم نفي القداسة عنه، ومن ثم نفي مرجعيته ؛لأنه فات زمانه وذهب أوانه بحسب زعم القائلين بالتاريخية، فتاريخية النص القرآني تعني أن القرآن الكريم نزل في مكان معين لزمان معين، وهو الآن لا يعدو كونه وثيقة تاريخية فات أوانها، وينبغي أن تحنّط، وقد يُستفاد منها لكن بشرط ألا تكون لها الصدارة والمرجعية، فالقرآن له ظرفه الزمكاني؛ فهو مربوط بالقرن السابع الميلادي من جهة ، وبشبه الجزيرة العربية من جهة ثانية، واتخذوا من ذلك حجة يرفعون بها عقائدهم في وجه القائلين بصلاحية الإسلام لكل زمان ومكان، وأكثروا في هذا الكلام، وتعالى منهم صريف الأقلام.

وعُرفت التاريخية بأنها: "العقيدة التي تقول بأن كل شيء وكل حقيقة تتطور مع التاريخ، وهي تهتم ،أيضاً، بدراسة الأشياء والأحداث، وذلك من خلال ارتباطها بالظروف التاريخية (أركون، د. ت، ص 139).

وساووا بين نصوص الوحي المعصومة والتراث المسيحي في المقدمة والنتائج. يقول أركون: "إن تطبيق منهجية النقد التاريخي على التراث ... سوف تثير هزة كبيرة لا تقل أهمية عن تلك الهزة التي أثارها تطبيقها على التراث المسيحي بعد عصر التنوير. ومن ثم فإن التحرير الكبير لجماهير المسلمين لن يحصل إلا بعد دفع الثمن" (أركون، 1998م، ص 177).

وادعى شاكر النابلسي بأنه لا يوجد نصوص صريحة في القرآن الكريم أو السنة النبوية عابرة للتاريخ وتصلح لكل زمان ومكان (النابلسي، 1998م، ص 170).

واحتكموا إلى المنهج التاريخي وحكّموه حتى في المحكّمات الدينية والمسلّمات العقدية والأحكام الشرعية.

يقول أركون: "وهنا نصطدم بأكبر عقبة في وجه تقدم الدراسات الإسلامية والفكر العربي، ألا وهي التسليم للعقائد ورفض تاريخية تلك العقائد" (أركون، د. ت، ص 15).

ولا أدري كيف يُسمي تلك الخزعبلات بالدراسات الإسلامية، وهي ترفض التسليم للعقائد الإسلامية وترميها بالجمود ، وتعدها أكبر عقبة في طريق التقدم.

إن الدراسات التي توصف بأنها إسلامية يجب أن تنطلق من قواعد الإسلام وتنضبط بضوابطه في حدود الفهم الأصولي لمبادئه وتقريراته ومنطلقاته، أما الاجتهادات التي لا ترعوي بهذه القيود فهي إلى الضلال أقرب منها إلى الهدى، وإلى الكفر أقرب منها إلى الإيمان.

ويرى المفكر التونسي عبد المجيد الشرفي أن الرسالة القرآنية موجهة إلى أناس بأعينهم في القرن السابع وتتضمن ظواهر تتناسب مع ثقافة ذلك العصر، وهي ظواهر بعيدة اليوم عن التصورات الحديثة (الشرفي، 2008م، ص 45).

ويدَّعي نصر حامد أبو زيد أن قراءة عميقة تحليلية لبنية النصوص تقود إلى إسقاط كثير من الأحكام بوصفها أحكاماً تاريخية تصف واقعاً أكثر مما تصف تشريعاً (أبو زيد، 2006م، ص 139).

ويقول سيد القمني أن: "هناك تناقضات تتراكم كل يوم وليلة بينه –أي النص– وبين واقع الحياة المتغير المتبدل دوماً" (القمني، 2005م، ص 294).

وقد اجتمعت كلمتهم على أن التشريعات التي يحتويها الكتاب لم يقصد بها الدوام، وإنها كانت مؤقتة بزمانها مؤطرة بمكانها، وأنها الآن معيبة في سياق زماننا. يقول الباحث السوري هاشم صالح: "فكل ما جاء في النص عن خلق العالم والإنسان وتشكل الظواهر الطبيعية يتناقض كلياً مع الحقائق العلمية والقوانين الفيزيائية التي توصلت إليها العلوم الحديثة، والشيء نفسه ينطبق على التشريعات والحدود الواردة في النص، كقطع الأيدي والأرجل، والجلد، والرجم، وللذكر مثل حظ الأنثيين، فهو مضاد لحقوق الإنسان وكرامته ولكل الشرائع التي جاءت بها الحضارة الحديثة، ولا يمكننا أن نتخلص من هذه الأشياء إلا إذا اعترفنا بالبعد التاريخي للنص أي بمشروطيته التاريخية بالقرن السابع الميلادي وشبه الجزيرة العربية" (صالح، 2007م، ص 19).

ويقول نصر حامد: "المرأة كانت لا تُعطى شيئاً في الجاهلية، ثم جاء الإسلام فأعطاها نصف الذكر، وهو ما يُفهم من ظاهر الآيات ،وهذا هو المعنى، أما المغزى فهو تعليم لنا وإشارة أن نعطيها في المستقبل مثل حظ الذكر". (نقد الخطاب الديني، ص 225).

والخطير في الأمر أنهم يعدّون أنفسهم مجتهدين في فهم النص لا متعالين عليه، يقول هاشم صالح: "الاعتراف بتاريخية النص لا يعني إنكار تعاليه أو استلهامه الرباني، وإنما يعني التفريق بين ما هو عرضي وما هو دائم بين التاريخي فيه وما فوق التاريخي" (صالح، 2007م، ص 19-20).

وهذا التقعيد النظري للتاريخية، على خطورته، ينفيه التطبيق العملي ،والتمثيل الاستشهادي يكذبه، لأن النصوص في نظرهم كلها تاريخية قد فات أوانها، لكنهم يحاولون تغليف ردّهم للنصوص بكلام يبدو فيه شيء من المنطق بادئ الرأي ليّاً بألسنتهم وطعناً بالدين.

وقد بين الشيخ محمد الغزالي الهدف من قولهم: "هذا نص فات أوانه، وهذا حكم انقضت أيامه، والحياة بلغت طوراً يقضي بترك كذا من الأحكام، والتجاوز عن كذا من الشرائع، وهذه كلها محاولات لهدم الإسلام وإعادة الجاهلية" (الغزالي، 2004م، ص 119-120).

ويتكئ الحداثيون في كتاباتهم على بعض المفاهيم الإسلامية مثل: المقاصد والمصالح، ولا شك أنهما مبادئ أصولية، لها ضوابطها المعتبرة والمضبوطة بأدلة الشرع وموازينه ومقاصده، وهي وسيلة إلى تحقيق غايات الشرع ومراداته، لكنها عند الحداثيين وسيلة إلى إلغاء النص والتحايل عليه. وللمصلحة ضوابط معينة ذكرها العلماء، وليست قابلة أبداً للفهم العبثي الذي يقول به الحداثيون.

ومن ضوابط المصلحة اندراجها ضمن مقاصد الشرع، وعدم معارضتها للقرآن الكريم والسنة والقياس، وعدم تفويتها مصلحة أهم منها(البوطي، ص 107).

ومن هنا، فإن تجاهل هذه الضوابط التي وضعها أهل هذا الفن ومحاولة الخروج على النص، من خلال توظيف المقاصد والمصالح دون مراعاة لضوابطها وشروطها ما هي إلا وسيلة لهدم الشريعة، وإقصاء القرآن الكريم عن القيادة والمرجعية، وتبرير للحلول التي تمليها المناهج الحديثة وتمرير للقيم التي تتطلبها معقولية أهل الحداثة" (حللي، 2001م، ص 46).

وقد ضرب الدكتور الريسوني عدة أمثلة لدعوى تعارض النص مع المصلحة، ومن المفيد في هذا المقام الاستشهاد ببعضها:

1- دعوى البعض أن صيام رمضان يسبب تعطيل الأعمال وضعف الإنتاج

فهل الصيام حقاً يتعارض مع مصلحة الإنتاج، ومصلحة النهوض الاقتصادي؟

إن الصوم يلغي وجبتين غذائيتين تقعان في وقت العمل هما: وجبة الإفطار والغداء، والصوم يوفر على الموظفين وقت هاتين الوجبتين، وهو وقت يمكن الاستفادة منه لصالح العمل والإنتاج، ثم إن الصيام يمنع الموظفين عن التدخين، ومعلوم أن التدخين يأخذ من صاحبه دقائق متكررة على مدى اليوم كله، قد تستغرق ساعة من ساعات العمل. هذا بالإضافة إلى ما يسببه التدخين عموماً من هدر كبير في القدرات والأوقات في غير رمضان، بسبب أضراره المادية والصحية والنفسية، فلماذا لا يُنظر إلى هذه الآفات التي يخفف منها شهر الصيام. ولماذا لا ينظر إلى الفوائد الروحية والتربوية والسلوكية والصحية التي تعود على المواطنين من الصيام، وبالتالي على المصلحة العامة.

إن أي عاقل يريد أن يتحدث عن النقص الذي قد يسببه الصوم في الإنتاج لا بد أن يضع في الميزان كل ما يجلبه الصوم لصاحبه أو لغيره من فوائد ومصالح مادية، أو معنوية عاجلة أو آجلة، وحينئذ سيختلف الوزن والتقويم قطعاً.

وحتى على صعيد الإنتاج نفسه، لا بد أن نستحضر أن الصوم إذا أُتي به على حقيقة يُعلّم صاحبه الإخلاص في العمل والتخلي عن الغُش والزور والاختلاس ، وكل هذا في صالح الإنتاج وبه آثار إيجابية تستثمر طيلة السنة أو طيلة العمر (انظر: الريسوني، 2000م، ص 39-40).

2- قطع يد السارق

وهو في هذا المثال لم يناقش الرافضين للشريعة الإسلامية والذين يرون فيها مظهراً للتخلف والماضوية لأن مثل هؤلاء يُقال لهم ﴿لَكُمْ دِينُكُمْ وَلِيَ دِينِ﴾ [الكافرون: 6].

يقول الريسوني: "لكني أناقش بعض المفكرين المسلمين الذين يبحثون عن فهم للشريعة متجدد ومتطور في حدود ما يظهر لهم من مقاصدها ... وفي هذه المسألة –مسألة قطع يد السارق- سأناقش بصفة خاصة ما ذهب إليه محمد عابد الجابري .. إذ يرى أن الحكم بقطع يد السارق كان في وقته وظروفه يحقق المصلحة ويلائمها تماماً ،حيث لم يكن يومئذٍ سجن ولا جدران ولا سلطة تحرس المسجون وتطعمه، وأن قطع يد السارق تدبير معقول تماماً في مجتمع بدوي صحراوي يعيش أهله على الحل والترحال" (انظر: الجابري، 1996م، ص 175).

والريسوني هنا لا يناقش المسألة من ناحية فقهية أصولية وفق الأدلة الشرعية، لكنه ناقشها من ناحية دعوى تعارض المصلحة مع النص يقول: "إن العقوبات المنصوصة في الإسلام تتسم بقوة الزجر، وسهولة التنفيذ، فهي زاجرة إلى أقصى الحدود للجناة ولغيرهم، ومن حيث التنفيذ لا تكلف ميزانية ضخمة ،ولا جهازاً بشرياً واسعاً، ولا وقتاً طويلاً كما هو الشأن في عقوبة السجن. فإذا جئنا إلى حد السرقة وهو القطع وجدناه محققاً مقصوده ومصلحته بدرجة عالية، والحق أن مجرد الإعلان عن إقرار عقوبة القطع يؤدي إلى زجر عدد واسع من السراق .. وإراحة المجتمع من سرقاتهم ومحاكمتهم وحراستهم وإطعامهم في سجونهم، ويتحقق هذا بدرجة أوسع وأبلغ حين يُشرع فعلاً في تنفيذ العقوبة ولو على أفراد معدودين، فإقرار عقوبة القطع والشروع في العمل بها يمكن أن يخفض جرائم السرقة إلى العشر أو أقل، وهذا هو عين المصلحة وأقصى درجاتها في موضوعنا الذي هو صيانة الأموال وأصحاب الأموال من العدوان والخوف. بقي أن يقال: إن هذه العقوبة شديدة وفادحة، وقد أصبح بالإمكان اليوم الاستعاضة عنها بغيرها. وأقول: إن شدة هذه العقوبة تخف وتهون بعدة أسباب: الأول: هو ما تحققه من المصلحة العامة الواسعة مما سبقت الإشارة إليه. والثاني: هو القلة المتزايدة في حالات القطع بمجرد الأخذ به والمضي في العمل به. والثالث: هو كثرة الشروط التي يلزم توافرها للحكم بالقطع، وهي شروط مبسوطة في كتب الفقه لا يتسع المجال لذكرها، ولكن المهم هو أن تلك الشروط تُضّيِق جداً من الحالات التي يُطبَّق فيها القطع، والسبب الرابع هو قاعدة "ادرؤوا الحدود بالشبهات".

ثم يضيف د. الريسوني: "ومعنى هذا أننا سنكون أمام مصالح عظمى سيجنيها الأفراد والمجتمع والدولة ومؤسساتها وميزانيتها، مقابل أفراد قلائل سيتضررون جزئياً بما كسبوه ظلماً وعدواناً. وإذا كان قطع بعض الأيدي

يسبب تعطيلاً جزئياً لأصحابها في عملهم وإنتاجهم، فإن في سجن الألوف من السراق لشهور وسنوات تعطيلاً أكبر لهم، يضاف إلى ذلك أن السجن يشكل –في كثير من الحالات– مدرسة ممتازة لتعليم الإجرام، وربط العلاقات بين المجرمين، فهاتان مفسدتان لا بد من وضعهما في الميزان، فهل إذا نظرنا إلى المسألة من مختلف وجوهها المصلحية –مما ذكرت ومما لم أذكر– يبقى مجال للظن بأن حد السرقة لم يعد ملائماً للمصلحة ولظروفنا الحالية؟" (الريسوني، 2000م، ص 48–49).

ثم يلفت النظر إلى أمر في غاية الأهمية، ويقول لهم في أنفسهم قولاً بليغاً ويتساءل: "ترى لو كانت الدول الأوروبية أو بعضها أخذت بعقوبة قطع يد السارق، هل كان السياسيون والمفكرون والقانونيون في العالم الإسلامي سيجدون غضاضة أو حرجاً في تبني هذا الحكم وتفهم مصالحه وفوائده؟ اعتقادي أن الضغط الجاثم على النفوس والعقول له دور حاسم في تكييف النظرة وتوجيهها إلى كثير من القضايا التي استقرت عند العالم الغربي "النموذجي" على نحو مخالف لما في شريعتنا" (نفس المصدر، ص 49).

وليس الأمر عند الحداثيين العرب مقتصراً على التشريع والأحكام، بل العقيدة . أيضاً. عندهم قابلة للتغيير والتبديل وفق الزمان وظروفه.

وينكر نصر أبو زيد على من يدرج العقائد في خانة الثوابت ،وعلى من يقول لا اجتهاد في معرض العقيدة ، ويعدّ ذلك تجاهلاً لحقيقة التطور المعرفي فيقول: "العقائد تصورات مرتهنة بمستوى الوعي وبتطور مستوى المعرفة في كل عصر، ولا شك أن النصوص الدينية اعتمدت، شأنها شأن غيرها من النصوص، على جدلية المعرفي والأيدلوجي في صياغة عقائدها" (أبو زيد، 2006م، ص 34–35).

فكل شيء إذاً في نظر هؤلاء الحداثيين قابل للتغير والتبديل والتطور، فلا عقائد ولا مسلّمات ولا ثوابت، كل شيء متطور حتى "الله" تعالى، يقول أركون: "إن مفهوم الله لا ينجو من ضغط التاريخية وتأثيرها أقصد أنه خاضع للتحول والتغيير بتغير العصور والأزمان" (أركون، د. ت، ص 12). وهكذا نجد أن تصورنا لله يختلف باختلاف المجتمعات والعصور، فإذا كان المجتمع منفتحاً متقدماً مزدهراً كان تصوره لله هادئاً سمحاً وديعاً، وإذا كان المجتمع يعاني من الفقر والجهل وهيمنة الأب القاسي أو الحاكم الجائر المستبد فإن تصوره لله سوف يكون بالضرورة ضيقاً عنيفاً قمعياً" (أركون، 1998م، ص 282)، ووفق هذه الفلسفة فإن الإنسان هو الذي يضع تصوره لله، بحسب مستواه العقلي، ومدركاته الذهنية، وأحواله الاجتماعية.

وتصل المهزلة (التاريخية) هذه إلى اختراع دين جديد كل ساعة تنسخ ما قبلها، وهكذا دواليك في عملية عبثية طفولية. إذ المعرفة لا نهاية لآفاقها، والتقدم الإنساني لا توقف لمسيرة، وعليه، فإن علينا أن نطور فهمنا للدين كلما طلعت شمس أو تقدم علم "فالنص القرآني ثابت المنطوق متحرك المحتوى" (أبو زيد، 2007م، ص 127–128).

ليكون الدين مثل الكثبان الرملية كل يوم في مكان، ويقوم الإنسان بصناعة عقيدته بنفسه وفق ترقيه وتدرجه في المعارف والعلوم ، وحينها تصبح عدد المعتقدات بعدد المعتقدين "وربما يأتي على الإنسان حين من الدهر لا يكون

بحاجة أصلاً إلى الإيمان بالله أصلاً". فالله تعالى كما يقول حسن حنفي: (لا يثبت إلا في حال العجز، ويكون تعبيراً عن الضعف الإنساني) (حنفي، د. ط، 1/ 468).

المبحث الثاني

قراءة الحداثيين للنصوص الدينية

المطلب الأول: التأويلات الباطنية للنص الديني:

الأصل إمرار النصوص على ظواهرها ما لم تأت قرينة تصرفها عن معناها الحقيقي إلى المعنى المجازي، ولا يعدل عن الحقيقي إلى المجازي إلا بدليل.

وقد تعرض علماء الأصول لقضية التأويل، وبينوا شروط التأويل ومجالاته وضوابطه (انظر: الشوكاني، 1998م، ص 175-177).

أما تأويل النصوص البينات المحكمات بحملها على معانٍ باطنة غير ما يُفهم من ظاهرها فهذا هو الإلحاد في آيات الله تعالى، وقد توّعد الله عليه فقال: ﴿**إِنَّ الَّذِينَ يُلْحِدُونَ فِي آيَاتِنَا لَا يَخْفَوْنَ عَلَيْنَا**﴾ [40: فصلت]، وهذا مدخل واسع للهدامين (انظر: القرضاوي، 2000م، ص 293-294).

ولم يعد اليوم الإلحاد في آيات الله مقتصراً على أفراد، بل صار لهم تيارات ومدارس عدة متطرفة نتجت عن مذاهب وفلسفات غنوصية، ومذاهب غربية حديثة تعيد قراءة النص من جديد، والبحث عن إشارات النص ورموزه، وهو ما عُرف عند الغرب بـ (الهرمينوطيقا) وتعني فن الفهم أو فن التأويل (أبو زيد، 1995م، ص 64).

والتأويل في نظرهم فن يتفننون فيه، وليس علماً له أصوله وضوابطه، بل يعدّون النص بمجرد أن يُدّون كتابة يصبح مستقلاً عن قصد الكاتب، وتنفتح عندئذ إمكانيات التأويل المتعددة المفتوحة التي لا تختزلها أية رؤية (ريكور بول، 2001م، ص 38).

والتأويل عند الحداثيين يُسقط دور النص، ويغفل عما يرتبط به من تراث تفسيري. ويُعد التأويل في نظرهم جهداً علمياً خالصاً ليس له ضابط سوى هوى المؤول وثقافته.

يقول نصر حامد: "فعل القراءة ومن ثم التأويل لا يبدأ من المُعطى اللغوي للنص، أي لا يبدأ من المنطوق بل يبدأ قبل ذلك من الإطار الثقافي الذي يمثل أُفق القارئ الذي يتوجه لقراءة النص" (أبو زيد، 2005م، ص 182).

وهذا الأفق والإطار الثقافي، كأداة، تمكن من فهم النص وتأويله، لم يكن يمتلكها كبار الصحابة بزعم الشحرور إذ يقول: "إن العرب ،بما فيهم الصحابة والخلفاء الراشدون من أبي بكر إلى علي بن أبي طالب، لم يهتموا بفهم القرآن ؛ لأن القرآن بحاجة إلى تفرغ حضاري معين وبحث علمي، وهذه الشروط لم تكن متوفرة في عهد النبي ﷺ" (شحرور، د. ت، ص 129).

فهؤلاء الصحابة الكرام بزعمه ليسوا هم ورثة الأنبياء، وإنما ورثة الأنبياء بزعمه هم الفلاسفة، وعلماء الطبيعة، وفلسفة التاريخ، وأصل الأنواع والكونيات والالكترونيات (شحرور، د. ت، ص 104).

فآيات الخلق –على سبيل المثال– تحتاج إلى تأويل، وخير من أول آيات خلق البشر –مثلاً– هو العالم الكبير تشارلز داروين (شحرور، د. ت، ص 129).

ويرى شحرور أن الرسول ﷺ كان مجرد ناقل ومبلغ، لكنه لم يفسر أو يؤول، يقول: "ومن هنا نفهم الحقيقة الكبيرة وهي أن النبي ﷺ لم يؤول القرآن، وأن القرآن كان أمانة تلقاها وأداها للناس دون تأويل". ثم بين سبب ذلك في كونه لا يعلم الحقيقة المطلقة ، ومن ثم فهو غير قادر على تأويل القرآن، ولو فعل ذلك لكان قد قصم ظهر الإسلام بنفسه، وصار منه إدعاء لكمال المعرفة فيصبح شريكاً لله في علمه المطلق (شحرور، د. ت، ص 60).

وهو لا ينطلق من كون الرسول ﷺ موحى إليه من ربه وأنه أُوتي القرآن ومثله معه، ولذا فهو يرى أن دارون أولى بالتأويل من الصحابة الراشدين، ومن يدري لعله يأتي زمان على هؤلاء
يرون فيه القرود ذاتها أولى بالبيان والتأويل.

وأما النصوص التي يدعون إلى تأويلها فهي لا تقتصر على نص دون نص فـ (التأويل مجاله يتسع لكل أقسام النص ولا يقف عند حدود) (أبو زيد، 2005م، ص 237).

كما يدعو الكاتب اللبناني علي حرب إلى "تأويل المجال الديني برمته" (حرب، 2005م، ص 108).

ويرون أن النص عبارة عن رموز مجازية، ومن التخلف التمسك بحرفيتها، ويشنِّعون على الخطاب الديني الذي يتمسك بزعمهم بعقائد أسطورية كالإيمان بوجود القرآن في اللوح المحفوظ اعتماداً على فهم حرفي للنص، والتمسك بصورة الإله الملك بعرشه وكرسيه وصولجانه ومملكته وجنوده الملائكة ، والتمسك بحرفية الشياطين والجن والسجلات التي تدوّن فيها الأعمال. والأخطر من ذلك تمسكه بحرفية صور العقاب والثواب وعذاب القبر ونعيمه ومشاهد القيامة والسير على الصراط ... إلى آخر ذلك كله من تصورات أسطورية (أبو زيد، 2006م، ص 134).

وهذا جلال العظم يذهب إلى أكثر من ذلك إذ طوعت له نفسه فقال: "إن كلامي عن الله وإبليس والجن والملائكة والملأ الأعلى لا يلزمني على الإطلاق بالقول بأن هذه الأسماء تشير إلى مسمّيات حقيقية موجودة، ولكنها غير مرئية، إن تركيب اللغة يتطلب مني بطبيعة الحال أن أكتب وأتكلم بطريقة معينة، توحي في الظاهرة وكأن الشخصيات التي أذكرها موجودة بالفعل، ولكن يجب ألا يخدعنا هذا الوهم اللغوي" (العظم، 2003م، ص 60).

ويدّعوا أن إمرار مثل هذه النصوص على ظواهرها يدعو إلى الحرج. يقول الكاتب السوري تركي الربيعو: "لقد أصبح المسلم يتعرض للإحراج من كثرة حديث القرآن عن اللذات في الجنة والحور العين" (الربيعو، د. ت، ص 129).

والعجيب أنهم لا يرون ذلك تعدياً على النص وخروجاً على عقائده، وكبرت كلمة تخرج من أفواههم إذ انبعث أحدهم فقال: "يمكن للمسلم المعاصر أن ينكر كل الجانب الغيبي في الدين، ويكون مسلماً حقاً في سلوكه" (حنفي، 2002م، ص 93).

وحتى الجانب السلوكي والعبادي فقد أوَّلوا مفرداته، وحرفوا الكلم عن مواضعه، ولا يعترفون أنهم مارقون عن أحكام الدين، بل يعدّون أنفسهم مجددين فيه، بل ذهب بعضهم إلى أن الخلفاء والعلماء والفقهاء لم يفهموا هذا الدين، وأن إسلامهم كان ضد الإسلام.

يقول المفكر الليبي الصادق النيهوم: "إن المطلوب من المسلم: إقامة السلام والمحبة ، وليس الصلاة والزكاة والشهادتين والصوم والحج ... وإذا كان الفقهاء قد أصرّوا على القول بأن الإسلام لا يستقيم إلا بأداء الشعائر والقواعد الخمس فلا بد أنهم استمدوا هذا الحكم من قرآن آخر لا يعرفه غيرهم" (النيهوم، 2004م، ص 31). وقالوا: إن القرآن لم يلتزم كيفية معينة للصلاة، فمن صلى ركعتين في كل يوم فقد أدى ما عليه (الشرفي، 1998م، ص 60).

وينعق أدونيس بأن: "الرسول ﷺ أتى بما كان منافراً للعقول مثل: الصلاة ، وغُسل الجنابة، ورمي الحجارة والطواف حول بيت لا يسمع ولا يبصر، والعدو بين حجرين لا ينفعان ولا يضران، وهذا كله وهو ما لا يقتضيه عقل، فما الفرق بين الصفا والمروة إلا كالفرق بين أبي قبيس وحراء ، وما الطواف على البيت إلا كالطواف على غيره من البيوت" (أدونيس، 2002م، 74/2).

ويزعم أبو زيد أن قراءة تحليلية عميقة لبنية النصوص تقود إلى إسقاط كثير من الأحكام بوصفها أحكاماً تاريخية تصف واقعاً، ولا تصنع تشريعاً (أبو زيد، 2006م، ص 6).

وبنفس المنهج الذي لا منهجية فيه أوَّلوا الصيام والزكاة، فالصلاة فرضت على العربي الثائر النافر تليينا لعريكته وتعويده الانضباط والانقياد، وقد تُغني عنها رياضة اليوغا وهو ما غفل عنه الفقهاء (انظر: عبد الرحمن، 1993، ص11-111) و(النيهوم، 2004م، ص 127).

وهذه الخزعبلات الباطنية ليست من إحداث هؤلاء الحداثيين، وإنما لها أصل عند الباطنية، وقد عقد أبو حامد الغزالي فصلاً في تأويلاتهم فقال: "ونحن نحكي من تأويلاتهم نبذة لنستدل بها على مخازيهم، ثم ذكر تأويلهم الصيام بالإمساك عن كشف السر، والطوفان بالعلم، وعصا موسى بالحجة، ونار إبراهيم بغضب النمرود، وإحياء الموتى لعيسى بالحياة بالعلم ، وغيرها كثير" (انظر: الغزالي، 1964، ص 55-58).

وقد شنَّع الإمام الغزالي على هؤلاء في أكثر من كتاب وقال: "إن من ينكر نصاً متواتراً، ويزعم أنه مؤول ولكن ذكر تأويله لا انقداح له أصلاً في اللسان -اللغة- لا على بُعد ولا على قرب، فذلك كفر وصاحبه مكذِب، وإن كان يزعم أنه مؤوِّل" (الغزالي، 1993م، ص 17).

المطلب الثاني: الادعاء بأن قصص القرآن الكريم أساطير الأولين:

وصف الله تعالى قصص القرآن الكريم بالحق والمصداقية قال تعالى: ﴿وَكُـلاًّ نَّقُصُّ عَلَيْكَ مِنْ أَنبَاء الرُّسُلِ مَا نُثَبِّتُ بِهِ فُؤَادَكَ وَجَاءكَ فِي هَذِهِ الْحَقُّ وَمَوْعِظَةٌ وَذِكْرَى لِلْمُؤْمِنِينَ ﴾ [120: هود].

وقال: ﴿لَقَدْ كَانَ فِي قَصَصِهِمْ عِبْرَةٌ لِّأُوْلِي الأَلْبَابِ مَا كَانَ حَدِيثاً يُفْتَرَى وَلَـكِن تَصْدِيقَ الَّذِي بَيْنَ يَدَيْهِ وَتَفْصِيلَ كُلَّ شَيْءٍ وَهُدًى وَرَحْمَةً لِّقَوْمٍ يُؤْمِنُونَ﴾ [111: يوسف].

وقال: ﴿نَحْنُ نَقُصُّ عَلَيْكَ نَبَأَهُم بِالْحَقِّ﴾ [13: الكهف].

رغم هذه الآيات الصادعة بالحق يدّعي مدعو الحداثة أن القصص القرآني نوع من أنواع القصة الفنية، ليس شرطاً أن تلتزم نقل واقع جرى أو تأكيد حقيقة تاريخية، فالخيال والإبداع مطواع للحبكة الفنية ومقتضياتها، وبناءً عليه فالغاية من القصة القرآنية العبرة والعظة، وليس الحقيقة والحدوث، وربما غمز بعضهم بالمقصد القرآني أنه شوَّه الحقائق ودلّس على التاريخ.

يقول طه حسين: "للتوراة أن تحدثنا عن إبراهيم وإسماعيل، وللقرآن أن يحدثنا عنهم أيضاً، ولكن ورود هذه الاسمين في التوراة والقرآن لا يكفي لإثبات وجودهما التاريخي، فضلاً عن إثبات هذه القصة التي تحدِّثنا بهجرة إسماعيل بن إبراهيم من مكة ونشأة العرب المستعربة فيها، ونحن مضطرون إلى أن نرى أن في هذه القصة نوعاً من الحيلة في إثبات الصلة بين اليهود والعرب من جهة، وبين الإسلام واليهود والقرآن والتوراة من جهة أخرى" (طه، 1997م، ص 26).[1]

وقد تلقف ما أفك طه تلميذه محمد أحمد خلف الله في أطروحته للدكتوراه (الفن القصصي) والتي خلصت إلى نفي الحقيقة التاريخية عن القصة القرآنية ، وأنها عبارة عن أساطير وخرافات، ويصرح بملء الفم: "إنا لا نتحرج من القول إن في القرآن أساطير (خلف الله، 1972م، ص180)، ولأن القرآن الكريم لم يقصد إلا الموعظة والعبرة وما شابهها من مقاصد وأغراض" (خلف الله، 1972م، ص 254).

وقد ركز على هذا الأمر محمد أركون في العديد من كتبه يقول: "أحد أهداف الدراسة التي أقوم بها يتمثل في توضيح التنافس المستمر بين المعرفة الأسطورية والمعرفة العقلانية، بين السور المكية والسور المدنية، وبين حكاية أسطورية واستطراد إرشادي" (أركون، 1998م، ص 16).

ويدعي أركون أن القرآن مليء بالمغالطات التاريخية، وأن حذف وأضاف وخلط وغالط وتأثر بالتوراة والأناجيل والصابئين (أركون، د. ط، ص 203) والحكايات العربية القديمة أركون، د. ت، ص 84).

ويقول جلال صادق العظم: "جاء في القرآن مثلاً أن الله خلق آدم من طين ، ثم أمر الملائكة بالسجود له فسجدوا إلا إبليس، وهو ما دعا الله إلى طرده من الجنة، ثم يتساءل: هل تشكل هذه القصة الأسطورة أم لا، ويجيب: هل يفترض من المسلم أن يعتقد في النصف الثاني من القرن العشرين بأن مثل هذه الحادثة وقعت فعلاً في تاريخ الكون؟ إن كانت هذه القصة القرآنية صادقة صدقاً تاماً وتنطبق على واقع الكون وتاريخه لا بد من القول إنها تتناقض تناقضاً صريحاً مع كل معارفنا العلمية: وأن لم تنطبق القصة القرآنية على الواقع ماذا تكون

إذن إن لم تكن أسطورة جميلة. هل يُفترض في المسلم في هذا العصر أن يعتقد بوجود كائنات مثل الجن والملائكة، وإبليس، وهاروت وماروت، ويأجوج ومأجوج، وجوداً حقيقياً باعتبارها مذكورة كلها في القرآن، أم يحق له أن يعتبرها كائنات أسطورية مثلها مثل آلهة اليونان، وعروس البحر، والغول نوالعنقاء (العظم، 2003م، ص 25-26).

وغيره ادّعى أن ما نعرفه عن موسى عليه السلام وهي أطول قصة في القرآن أنه ضبابي إلى درجة أنه من الممكن الشك في وجوده جملة (جعيط، 2000م، ص 29).

وهكذا نرى أن النص القرآني، في نظر الحداثيين العرب، ذو محتوى أسطوري ، وإنما هو أمثال مضروبة لا يقصد منها مطابقة الواقع، والمقصود من هذا نزع الهالة والقداسة والمصداقية عن القرآن الكريم.

ويقول: "كيف يكون موقف الإنسان الذي تعرض للثقافة العلمية وتأثر بها تأثيراً جذرياً : أيستطيع هذا الإنسان أن يستمر في الاعتقاد بآدم وحواء، والجحيم والنعيم، وبأن موسى شق البحر وحوَّل عصاه حية تسعى"(جعيط، 2000م، ص 29).

وقد ادّعى خلق الله أن القرآن نفسه لم ينفِ أن فيه أساطير، لكنه نفى أن تكون هذه الأساطير من عند محمد ﷺ (خلف الله، ص 175).

والجواب على ذلك أنه لا يمكن أن يكون ما جاء به القرآن حديثاً مفترى، فالأكاذيب لا يصدق بعضها بعضاً ولا تخلق هداية.

قال ابن عاشور: "وجملة ﴿**مَا كَانَ حَدِيثاً يُفْتَرَى**﴾ إلى آخرها تعليل لجملة ﴿**لَقَدْ كَانَ فِي قَصَصِهِمْ عِبْرَةٌ**﴾ [يوسف: 111]؛ أي لأن ذلك القصص خبر صدق مطابق للواقع، وما هو بقصة مخترعة، ووجه التعليل أن الاعتبار بالقصة لا يحصل إلا إذا كانت خبراً عن أمر وقع، لأن ترتب الآثار على الواقعات ترتب طبيعي، فمن شأنها أن تترتب أمثالها على أمثالها كلما حصلت في الواقع، ولأن حصولها ممكن إذ الخارج لا يقع فيه المحال ولا النادر، وذلك بخلاف القصص الموضوعة بالخيال والتكاذيب، فإنها لا يحصل بها اعتبار لاستبعاد السامع وقوعها؛ لأن أمثالها لا يعهد، مثل: مبالغات الخرافات وأحاديث الجن والغول عند العرب، وقصة رستم وأسفنديار عند العجم، فالسامع يتلقاها تلقي الفكاهات والخيالات اللذيذة ، ولا يتهيأ للاعتبار بها إلا على سبيل الفرض والاحتمال، وذلك لا تحتفظ به النفوس.

والقول بأن القرآن يحوي أساطير خرافية هو عين اتهام المشركين، وقد سجلها القرآن في أكثر من آية وكلها في مقام النفي والذم والتهديد.

قال تعالى: ﴿**وَمِنْهُم مَّن يَسْتَمِعُ إِلَيْكَ وَجَعَلْنَا عَلَى قُلُوبِهِمْ أَكِنَّةً أَن يَفْقَهُوهُ وَفِي آذَانِهِمْ وَقْراً وَإِن يَرَوْاْ كُلَّ آيَةٍ لاَّ يُؤْمِنُواْ بِهَا حَتَّى إِذَا جَآؤُوكَ يُجَادِلُونَكَ يَقُولُ الَّذِينَ كَفَرُواْ إِنْ هَذَا إِلاَّ أَسَاطِيرُ الأَوَّلِينَ**﴾ [الأنعام: 25].

وقال تعالى: ﴿**وَإِذَا تُتْلَى عَلَيْهِمْ آيَاتُنَا قَالُواْ قَدْ سَمِعْنَا لَوْ نَشَاء لَقُلْنَا مِثْلَ هَـذَا إِنْ هَـذَا إِلاَّ أَسَاطِيرُ الأوَّلِينَ * وَإِذْ قَالُواْ اللَّهُمَّ إِن كَانَ هَـذَا هُوَ الْحَقَّ مِنْ عِندِكَ فَأَمْطِرْ عَلَيْنَا حِجَارَةً مِّنَ السَّمَاءِ أَوِ ائْتِنَا بِعَذَابٍ أَلِيمٍ**﴾ [الأنفال: 31-32].

وقال تعالى: ﴿**وَإِذَا قِيلَ لَهُم مَّاذَا أَنزَلَ رَبُّكُمْ قَالُواْ أَسَاطِيرُ الأَوَّلِينَ**﴾ [النمل: 24].

وقال تعالى: ﴿**بَلْ قَالُوا مِثْلَ مَا قَالَ الْأَوَّلُونَ * قَالُوا أَئِذَا مِتْنَا وَكُنَّا تُرَاباً وَعِظَاماً أَئِنَّا لَمَبْعُوثُونَ * لَقَدْ وُعِدْنَا نَحْنُ وَآبَاؤُنَا هَذَا مِن قَبْلُ إِنْ هَذَا إِلَّا أَسَاطِيرُ الْأَوَّلِينَ**﴾ [المؤمنون: 81-83].

وقال تعالى: ﴿**وَقَالُوا أَسَاطِيرُ الْأَوَّلِينَ اكْتَتَبَهَا فَهِيَ تُمْلَى عَلَيْهِ بُكْرَةً وَأَصِيلاً * قُلْ أَنزَلَهُ الَّذِي يَعْلَمُ السِّرَّ فِي السَّمَاوَاتِ وَالْأَرْضِ إِنَّهُ كَانَ غَفُوراً رَّحِيماً**﴾ [الفرقان: 5-6].

وقال تعالى: ﴿**وَقَالَ الَّذِينَ كَفَرُوا أَئِذَا كُنَّا تُرَاباً وَآبَاؤُنَا أَئِنَّا لَمُخْرَجُونَ * لَقَدْ وُعِدْنَا هَذَا نَحْنُ وَآبَاؤُنَا مِن قَبْلُ إِنْ هَذَا إِلَّا أَسَاطِيرُ الْأَوَّلِينَ**﴾ [النمل: 67-68].

وقال تعالى: ﴿**وَالَّذِي قَالَ لِوَالِدَيْهِ أُفٍّ لَّكُمَا أَتَعِدَانِنِي أَنْ أُخْرَجَ وَقَدْ خَلَتْ الْقُرُونُ مِن قَبْلِي وَهُمَا يَسْتَغِيثَانِ اللَّهَ وَيْلَكَ آمِنْ إِنَّ وَعْدَ اللَّهِ حَقٌّ فَيَقُولُ مَا هَذَا إِلَّا أَسَاطِيرُ الْأَوَّلِينَ**﴾ [الأحقاف: 17].

وقال تعالى: ﴿**وَلَا تُطِعْ كُلَّ حَلَّافٍ مَّهِينٍ * هَمَّازٍ مَّشَّاء بِنَمِيمٍ * مَنَّاعٍ لِّلْخَيْرِ مُعْتَدٍ أَثِيمٍ * عُتُلٍّ بَعْدَ ذَلِكَ زَنِيمٍ * أَن كَانَ ذَا مَالٍ وَبَنِينَ * إِذَا تُتْلَى عَلَيْهِ آيَاتُنَا قَالَ أَسَاطِيرُ الْأَوَّلِينَ**﴾ [القلم: 10-15].

وقال تعالى: ﴿ **وَيْلٌ يَوْمَئِذٍ لِّلْمُكَذِّبِينَ * الَّذِينَ يُكَذِّبُونَ بِيَوْمِ الدِّينِ * وَمَا يُكَذِّبُ بِهِ إِلَّا كُلُّ مُعْتَدٍ أَثِيمٍ * إِذَا تُتْلَى عَلَيْهِ آيَاتُنَا قَالَ أَسَاطِيرُ الْأَوَّلِينَ**﴾ [المطففين: 10-13].

فهل بعد هذه الآيات الكريمة يبقى عذر لأحد في أن يتقول على الله غير الحق.

ويتساءل الدكتور عبد الكريم الخطيب متعجباً: هل في القرآن الكريم أساطير؟ ثم يجيب "وهل يتلاقى ذلك مع الصفة اللازمة له وهو الصدق المطلق؟ لقد أجبنا على مثل هذه الأسئلة من قبل، وقلنا إن القرآن هو كلمات الله، وما كان لكلمات الله أن تحمل باطلاً، أو تتلبس به، أو تقيمه إلى جوارها، بل أنها تلقى الباطل دائماً بما يطمس وجهه، ويسود وجه المتعاملين به!

ولو اتسعت كلمات القرآن لأية شبهة من شبهات الباطل لانسحب ذلك على كل ما يحمل من مقررات في العقيدة والشريعة جميعاً، ولما كان هناك مفهوم صحيح لتلك الصفات التي وصف بها القرآن في القرآن نفسه... في مثل قوله تعالى: ﴿**ذَلِكَ الْكِتَابُ لاَ رَيْبَ فِيهِ هُدًى لِّلْمُتَّقِينَ** ﴾ وقوله سبحانه: ﴿**وَإِنَّهُ لَكِتَابٌ عَزِيزٌ * لَا يَأْتِيهِ الْبَاطِلُ مِن بَيْنِ يَدَيْهِ وَلَا مِنْ خَلْفِهِ تَنزِيلٌ مِّنْ حَكِيمٍ حَمِيدٍ**﴾". وقوله جل وعلا: ﴿**وَبِالْحَقِّ أَنزَلْنَاهُ وَبِالْحَقِّ نَزَلَ**﴾ ... وقوله جل ذكره: ﴿**قُلْ نَزَّلَهُ رُوحُ الْقُدُسِ مِن رَّبِّكَ**﴾ ... بل ولما كان مستأهلا لأن يقسم به الحق ﷻ تعظيماً له وتكريماً: ﴿**يس * وَالْقُرْآنِ الْحَكِيمِ**﴾ .. ﴿**ق وَالْقُرْآنِ الْمَجِيدِ**﴾.

وكيف يقع في فهم أن يصف الله القرآن بما وصفه به، وأن يقسم به في مقام التشريف والتكريم، وهو يحمل في كيانه أساطير وأباطيل ...؟ وهل الأساطير إلا باطل الأباطيل ووهم الأوهام، وخرافات المخرفين؟ فكيف يحمل القرآن هذا الباطل وذلك الضلال على أنه بضعة منه، وآي من آياته، بنصبها في مقام العبرة والعظة (الخطيب، 1975م، ص306-307)؟

المبحث الثالث

الآثار العامة للفكر الحداثي

المطلب الأول: التمرد على مقتضيات النص

يحاول الحداثيون العرب، ويدعون صباح مساء إلى إعادة النظر في كل شيء وقلب جميع المفاهيم، ونسف كل الأصول، وزعزعة كافة البدهيات القارّة في العقل المسلم، ويفعلون كل هذا لا بصفتهم محاربين للدين ونابذين لمعتقداته وأحكامه، بل بصفتهم مجددين وفقهاء يجددون للناس دينهم، وينفون عنه الفهم الماضي الذي لا يتناسب مع التطور والحداثة والعصرنة، يقول حسن حنفي: "بل أنا فقيه من فقهاء المسلمين أجدد لهم دينهم، وأرعى مصالح الناس" (حنفي، د. ت، ص40-41).

وقال: "إنما نحن أحد علماء الأمة، وواحد من المجتهدين" (حنفي، د. ت، ص 42).

فهم لا يحاربون الله جهرة، بل يعلنون أنهم إلى هذه الأمة ينتمون، ومنها يستقون ليخففوا عنهم الهجمة ويستبقوا الانتقاد، وهذا سميح القاسم يعلن: "أنا ابن الحضارة العربية الإسلامية". لكنه لم يقل لنا هل كان ابناً باراً بهذه الأمة والحضارة، أم كان عاقاً لها.

ويرون الانفلات من أسر النصوص حتى لو كان النص قال الله ، أو قال الرسول. قال حسن حنفي: "إن النقل وحدة وحدة لا يُثبت شيئاً، وقال الله وقال الرسول لا يعتبر حُجة" (حنفي، 1982م، ص 44).

العلاقة بين الله والإنسان في أدب الحداثيين علاقة مؤرّقة، علاقة تغالبية، لا علاقة سيد بعبد، والتمحور في كتاباتهم حول الإنسان؛ فهو في نظرهم محور الكون وسيد الطبيعة، ولا مجال لسيد آخر غيره ، فهو السيد وهو الخالق. يقول أدونيس: "إن جوهر الإنسان ليس في كونه مشروطاً، بل في كونه يفلت في الشروط كلها، ليس في كونه مخلوقاً، بل في كونه خالقاً" (أدونيس، 2002م، 248/3).

ويقول: "لم يعد الإنسان عبداً لله ولا خاضعاً له؛ أي لم تعد علاقته به علاقة عبد بسيد، ولم تعد هذه العلاقة علاقة مخلوق بخالقه" (أدونيس، 2002م، 173/3).

والناظر في سيرة كثير من الحداثيين يرى أنهم يسيرون في ركب السلطان وتحت جناحه، يثورون على كل شيء إلا عليه، ويرفضون كل مبدأ إلا رغباته، ويتمردون على كل مؤسسة إلا بلاطه، إلا إذا كان انتقاد السلطان سبيلاً ينفذون منه إلى الله ومقامه فإنهم سرعان ما يتخذون ذلك ذريعة.

يقول حنفي: "لا فرق بين الثناء على الله والثناء على السلطان، كلاهما يصدران عن بناء نفسي واحد، وكل منهما يغذي الآخر ويدعمه، فالثناء على الله تدعيم للثناء على السلطان، والثناء على السلطان نابع من الثناء على الله، وكلاهما قضاء على الذاتية، ذاتية الأفراد وذاتية الشعوب" (حنفي، د. ت، 21/1).

ويقول: "وتملق السلطان ومنافقته لا يختلف كثيراً عن مواقف الزلفى والنفاق لله، بل إن الموقفين موقف نفسي واحد، مرة يتجه نحو الله ومرة نحو السلطان ... إن عصرنا الحالي عصر إصلاح ونهضة، وجيلنا الحالي جيل تغيير وثورة، كتّابه لا يتملقون السلطان الإلهي أو السلطان السياسي، بل يدافعون عن مصالح الشعوب ضد جميع السلاطين" (حنفي، د. ت، 29/1).

ولا يخفى على الدارس أفكار هؤلاء الحداثيين أن السلطان الإلهي هو المقصود من هذه الثورة ، وكأنه هو العائق أمام مصالح الشعوب وتقدمها.

والناظر في كتبهم والمطلع على كتاباتهم لا يرى فيها في الحقيقة ثورة على ظلم السلطان، ودكتاتورية الحكّام وصنمية الرؤساء، لكن النقد العام للسلطان هو مدخل ومقدمة للهجوم على الدين والتطاول على ذات الله ، سواء في سياق كتاباتهم الفكرية، أو في سياقاتهم الروائية والقصصية.

يقول سميح القاسم في ديوانه: نحن بعد اليوم لسنا بسطاء ... لن نصلي لك، كي تمطر قمحاً ... خلقنا من أمانينا التي تكبر ربا" (القاسم، 1973م، ص475-476).

ويقول: "مأساتك السوداء كانت منذ قال الله: فليكن الوجود، ثم بدا له أن يصنع الشمس اللعينة والحياة" (القاسم، 1973، ص 306)، ثم يقول كلاماً أكثر مسخاً وبذاءة بحق الله لم تطوع لي نفسي أن أنقل منه شيئاً، أو أسجل منه كلمة (القاسم، 1973، ص 147).

وهذا الروائي السوري محمد الماغوط يقول: "لماذا خلقني؟ وهل كنت أوقظه بسبابتي كي يخلقني" (الماغوط، د. ت، ص218).

ويقول الشاعر الفلسطيني محمود درويش:

نامي فعين الله نائمة

عنا وأسراب الشحارير (درويش، 2009، ص32)

ويقول في قصيدته (مديح الظل العالي):

يا خالقي في هذه الساعات من عدم

تجلَّ لعلَّ لي ربا لأعبده لعلَّ (درويش، 1990م، ص32)

ولا شك أن في مثل هذا الكلام الذي يصدر عن أسماء لمَّعها الإعلام إغراء لجيل الشباب الناشئ بالجراءة على الله والخروج عن الدين، والتطاول على المقدسات، والتعدي على الحرمات.

المطلب الثاني: توسيع دائرة التفلت من التدين

يظهر جلياً في كتابات الحداثيين، حتى الذين يدعون أنهم فقهاء ومجتهدون، خفوت الروح الإيمانية، بل تجد في كتاباتهم وضوح الدعوة إلى قطع صلة التبتل والعبادة لله.

فهذا حسن حنفي الذي يصف نفسه بأنه أحد علماء الأمة وفقهاء المسلمين، وأنه واحد من المجتهدين يقول عن مبتغاة من تأليف مشروعه من العقيدة إلى الثورة: "لا أرجو مفازة ولا أبغي جزاء، بل سير الحضارة بعد أن توقفت ... لا أطلب ثواباً أخروياً ولا جزاء دنيوياً، بل تأدية الرسالة" (حنفي، د. ت، ص34).

ويقول: "فإذا كان القدماء قد حمدوا الله على الكفاية، فإننا نتجه بكل قوانا نحو الناقص ، ونتوجه إلى ما لم يتحقق بعد ..." (حنفي، د. ت، ص11).

ويلاحظ أنهم ، من خلال دعواهم الاجتهاد، ليس لهم هدف سوى تحويل سخط النشء من الواقع إلى الدين والإله ، وكأنهما هما المسؤلان عن حالة الضعف والانكماش الحضاري الذي نحيا.

يقول حنفي: "حالنا لا يتطلب حمداً ولا ثناءً على أحد، بل يقتضي رفضاً واعتراضاً، مطالبة وثورة، نحن لا نحمد بل نتضجر، ولا نرضى بل نغضب، ولا نثني بل ننتقد، فلا شكر على واجب" (حنفي، د. ت، ص11).

وبعد أن يحمِّل الله نتيجة وثمرة جنايتنا على أنفسنا وحاضرنا بما كسبت أيدينا، فإنه يدعو الإنسان إلى تحمل مسؤوليته بنفسه. وعدم الاعتماد على أحد حتى لو كان الله، ويغمز الذين يطلبون العون والمدد من الله. ويقول: "فإذا طلب الإنسان فإنه يدعو كي يستجاب له، ويُسأل كي يُعطى له، فتكوينه النفسي قد تعود على السؤال والاستجداء واعتاد على الشحاذة والتسوّل" (حنفي، د. ت، ص13).

والإنسان في نظرهم قد شبَّ عن الطوق، ولم يعد كما كان تحت الأوامر والتكاليف.

تقول خالدة سعيد: "لم يعد الإنسان مكاناً، محلاً للأوامر والنواهي أو قوانين القوى الخارجية عنه بل، قطباً آخر يقابل هذه القوى"(خالدة، 1990م، 85/3).[2]

ويصب في هذا الاتجاه الفتاوى الشاذة ، والتي تبرر الخطأ والتقصير، بل تؤصل له وتشرعنه".[3]

المطلب الثالث: الجرأة على تحكيم العقل في النصوص بغير ضابط:

الإسلام يحترم التخصص ويدعو إليه، ويشدد على الإفتاء بغير علم في أي فن من فنون العلوم المختلفة، وليس فقط في علوم الشريعة، وحمّل المتعدي المسؤولية.

حتى أن العلماء لم يختلفوا في أن الإنسان إذا لم تكن له دراية بالطب، فعالج مريضاً فأصابته من ذلك العلاج عاهة، فإنه يكون مسؤولاً عن جنايته (سابق، 1985م، 580/2).

وقد قال الرسول ﷺ: "من تطبيب ولم يُعلم منه قبل ذلك الطب فهو ضامن" أبو داوود، 1999م، حديث رقم 4586).

فالطبيب غير الحانق كالمفتي الجاهل، كلاهما يفسد، وهؤلاء الحداثيون رغم أنهم ليسوا من أهل الاختصاص إلاّ أنهم نصبوا من أنفسهم مجتهدين ومجددين. رغم أن جُل الحداثيين الذين تناولوا النصوص الدينية بالبيان والتأويل ليسوا من أهل الاختصاص ، وأغلبهم أطباء، ومهندسون، وأدباء، وفلاسفة.[4]

فلم يراعوا احترام التخصص ، وصارت النصوص كلاً مباحاً لغير المؤهلين؛ إذ لكل فن من العلوم أهل ذكر هم الذين ينبغي أن يُستشاروا فيه، وإلا فسيؤدي عكس ذلك إلى انتكاسة العلوم وإشاعة الجهل، وانتشار الفوضى، ونصل إلى الفوضى الفكرية تحت شعار حرية الفكر بسبب عدم البراءة في القراءة وعدم الاعتماد على شيء من أدوات الفهم والقراءة "فقد أسقطوا على النص مفاهيم لا تحتملها بنيته وتُقحم من المعاني ما لا يتحمّله سياقه" (النيفر، 2004م، ص102).

وقد أصّل الأصوليون وفصلوا في شروط المجتهد المؤهل للتعامل مع النصوص، وليس الأمر متروكاً للمثقفين والهواة كل حسب هواه، فإعمال العقل في فهم النص واجب وضرورة، لكن هناك فنون وآليات وشروط تسبق العقل وترافقه في قراءة النص. لا شك أن العقل سلاح، لكنه له ذخائر إن لم توجد فليس وحده قادر على اقتناص الحقيقة. يقول الإمام الشاطبي: "ليس كل ما يقضي به العقل حقاً بدليل أنهم يرتضون اليوم مذهباً ويرجعون عنه غداً، ثم يصيرون بعد غد إلى رأي ثالث، ولو كان كل ما يقضي به العقل حقاً، لكفى في إصلاح معاش الخلق ومعادهم، ولم يكن لبعثة الرسل عليهم السلام فائدة" (الشاطبي، 1412هـ، 1/191-192).

وبنفس المعنى قال ابن تيمية: "والداعون إلى تمجيد العقل، إنما هم في الحقيقة يدعون إلى تمجيد صنم سموه عقلاً، وما كان العقل وحده كافياً في الهداية والإرشاد، وإلا لما أرسل الله الرسل" (ابن تيمية، 409هـ، 140/1).

المطلب الرابع: الإيهام بأن الحداثة طريق التقدم والحضارة

الحداثة لفظة جميلة تستهوي النفوس، وتميل إليها أفئدة الذين اكتووا بتخلف الواقع، فاندفع البعض تجاه هذا الاسم البراق للاستجارة به هروباً من رمضاء الواقع.

وقد حمّلت دعاوى الحداثيين وكتاباتهم الفكر الديني والتقليدي والتراث، سواءً أكان قيماً سلوكية أم بُنى اجتماعية واقتصادية، مسؤولية التخلف والهزائم، ونعتتها بأوصاف اللاعقلانية، والظلامية، والماضوية ،ومعاداة التقدم والحداثة، والعقل، والعلم ،والحضارة، ونادوا بالتغيير الشامل في الأوضاع والبُنى والثقافة والذات حتى تذوب في عالمية الحضارة، وقالوا: إنه لا مجال أو مفر من تحطيم التقاليد الموروثة كطريق أولي من أجل دحر الاحتلال والخلاص من العدو (إسماعيل، 1994م، ص13).

يرى المفكر العربي نديم البيطار أن هزيمة 1967م لها آثار إيجابية، وقد تفيد في إعادة بناء العقل العربي إذ سيصبح العرب ،أكثر من أي وقت مضى، أمام اختيار لا مهرب منه، فإما التخلص من التقاليد أو الإبقاء على الاحتلال الصهيوني، لأن التخلص من التقاليد هو شرط التخلص من الاحتلال (البيطار، 1987م، ص125).

وأصبحت الحداثة تغذِّي نفسها من خلال إظهار ضخامة التخلف وعمقه في جسم الأمة. ولكن ما الذي قدمته الحداثة للنهوض وهذا الواقع البئيس؟ وماذا حقق الحداثيون في هذا الاتجاه؟ أين عنايتهم بالتنمية، والعدالة الاجتماعية، والحرية، والوحدة، والكرامة، والهوية؟ أين دورهم في نهضة الأمة وتحريرها من التخلف والتبعية؟

يرى بعض الباحثين أنه ليس لمفهوم الحداثة، بحد ذاته، أي محتوى حقيقي من الناحية المعرفية ولا يقدم أجوبة تلقائية على مشاكل المجتمع –الأمة– ذلك أنه لا يحدد أهدافاً وأوليات وطرق عمل. لقد تحولت الحداثة إلى حداثة للتأخر ، وتنمية للتخلف، وتقدم للاستهلاك نحو التبعية والهلاك، وأن الحداثة لم تأت لتحقق تقدماً وتطوراً، لا على المستوى المادي ولا على المستوى الثقافي –الفكري– بل دمرت عوامل التقدم والرقي حين حطمت مصادر الاستقلالية في النسق المجتمعي الحضاري التاريخي.

وأن الحداثة لم تكن بديلاً تقدمياً للتخلف، بل كانت تدميراً لأسباب التقدم وإمكانياته، لذلك فإن ما شهدنا ونشهد من تجارب تحديثية فإنها لم تحمل معها نشوء مدينة فاضلة ولا نهضة حضارية، بل كانت عنصر تفكيك وتخريب (إسماعيل، 1994م، ص59–60).

وقد عدّ طه جابر العلواني "أن من أهم أسباب فشل فكر الحداثة والأطروحات الثقافية التي مثلته أنها كانت تدق بين الدولة والمجتمع إسفيناً وتفصل بينهما، فتصبح قيم الأمة في وادٍ وسياسة الدولة في وادٍ آخر" (العلوني، 1994م، ص9).

بل شهد شاهد من أهلها أنها ليست مشروعاً تاريخياً اجتماعياً كالنهضة، وإنما هي سياسة

وممارسة يومية، وأنها تغيير في كل الاتجاهات لبنى الواقع والفكر العربيين ، وأنها اندراج دون أوهام في العالمية والحضارة المادية (غليون، 1985م، ص 194).

الحداثيون لم يقدموا مشروعاً حضارياً للأمة ، ولم يتقنوا غير النقد واللوم والتحطيم للإسلاميين أو المنادين بتطبيق المبادئ والمعايير والسياسات الإسلامية الذين لم يكونوا في موقع القرار، بل كانوا مهمشين مبعدين عن موقع الصادرة وصناعة القرار يلومونهم وكأنهم هم المسؤولون عن هذا التخلف والانحطاط.

ينتقدونهم على كل حال، على الفكرة ونقيضها، على الموقف وضده، يتوجه اللوم، أحياناً، على الثقافة الدينية التقليدية، وأنها أكبر عائق في سبيل النهضة وأمام التغيير؛ لأنها تعلم الخضوع، والخنوع، والاتكالية والتسليم بالقضاء والقدر.

وينصب اللوم ،أحياناً، على ما تحمله القيم الدينية من مطالبة بالتغيير الشعبوي الثوري ، ومن روح التمرد والخروج على البغي والظلم. فكيف يتم النقد واللوم للشيء ونقيضه؟ (انظر: عصفور، 1990م، ص78–79)، و(إسماعيل، 1994م، ص149–150).

إن تعبئة طاقات الأمة وتحريكها لخوض المعركة المصيرية ضد هذا التخلف ضرورة يمليها الحال والواقع ونفسيَّة الأمة وتكوينها العقائدي والأخلاقي يشكّل العامل الإيجابي الأكبر في دافعية العمل وتحريك المشاعر.

فالأوطان تنهض وترتقي وتنتج بمقدار ما تملك من طاقات مادية وطاقات بشرية قادرة على تسخيرها والاستفادة منها. والشعوب في حاجة إلى حوافز وأهداف ومحركات معنوية تفجر طاقاتها المكنونة، وتستخرج قدراتها المذخورة، وتستثير مواهبها المبدعة وتدفعها إلى التضحية بالغالي والنفيس في سبيل تحقيق ما تؤمن به (انظر: القرضاوي، 1997م، ص 86–87).

وإن أهم شرط من شروط النهضة والتقدم هو الشرط الذي تحتاجه مرحلة الانطلاق في المشروع النهضوي من قوة دافعة دافقة قادرة أن تمتد إلى كافة جوانب الحياة المجتمعية ، ومن الثقة بالقدرة على النهوض.

ولا شيء يمنح هذه القدرة والثقة مثل العقيدة المتغلغلة في المشاعر والنفسية والممتدة في ذاكرة الأمة وتكوينها.

والتجارب ناطقة بأن الأيدلوجيات الأخرى عاجزة عن تجميع قوى الأمة وتحريكها تحت لوائها ما لم تمارس الإكراه وسياسة الترغيب والترهيب، فالعقيدة تغرس في النفس رسالة العطاء من غير منّ ولا ثمن، وفقدان العقيدة متاجرة وطنية وحماس لفظي، وأربابه يأخذون الثمن وأضعافه من دون عطاء.

ومن هنا، فإن وقوف الحداثة في وجه الأصالة والتراث، وتشويه التاريخ وتعطيل النصوص، وازدراء كل ما يرمز إلى القيم الأصيلة، من أسباب الهزيمة والإخفاق والفشل الذي منيت به الأمة، وما زالت الحداثة تعيد إنتاج الفشل والانهيار والتبعية، وتلقي باللوم على الشعوب، وتتهمها بالتخلف والانغلاق.

الخاتمة والتوصيات:

لقد خلص هذا البحث إلى جملة من النتائج والتوصيات، وسوف أذكر فيما يلي أطرافاً منها:

1- الحداثة ، كما طُرحت في العالم العربي، مصطلحٌ جذاب الاسم خطير المسمى، يضم تحت ردائه نخبة من أصحاب الفكر ومحترفي الأدب الذين يتفقون على قطع الصلة بين الماضي والحاضر، سواء كان هذا الماضي عقيدة، أو تاريخاً، أو تراثاً، اللهم إلا ما اتفق من هذا التراث مع أفكارهم.
2- الاجتهاد له في الفقه دلالة خاصة، وله ضوابط وشروط، ويكون داخل بُنية النص تعرّفاً على معطياته واستخراجاً لمكنوناته، وليس جهداً مطلقاً من كل قيد غير خطرات العقل، وبنات الوهم، وثمرات الهوى.
3- الذي يجمع بين الحداثيين في دراساتهم حول القرآن اقتحام النصوص بجرأة دون رسوخ علم وتخصصية، فتم تجاوز الثوابت العقدية، والاستهانة بالأحكام الشرعية، وتزييف النصوص وتحريفها بإخراجها عن سياقها، فاستباحوا المحرّم، ودنسوا المقدّس، وعبثوا بالشعائر والمصطلحات، وأسقطوا موازين الحلال والحرام.
4- ليس هناك فرق بين إنكار النصوص وقطع العلاقة معها وبين إدعاء الإيمان بها مع القول بأنها نصوص مجازية، ورموز خفيَّة، واستعارات تحليلية، وتجلّيات وجدانية،وأساطير غير واقعية. فكلاهما إنكار وتكذيب.
5- توظيف مفاهيم تنتمي إلى فلسفات أو منهجيات غربية وإسقاطها على النص أو الواقع أمر غير صحيح وغير مجدٍ، فالنموذج الغربي له ظروف دينية وتاريخية خاصة، والأخذ بمناهجه يعني مقدمات فاسدة ونتائج خاطئة.
6- الفكر الذي يجب أن يسود، والفلسفة التي ينبغي أن يعلو صوتها هي التي تعالج فكر العصر وأزماته وقضاياه بعمق وموضوعية، وتركز على الواقع المنهار لتحدث فيه التغيير المطلوب.
7- توجيه طلاب الدراسات العليا للكتابة حول الاتجاهات الفكرية المعاصرة والأطاريح الحداثية بصورة معمَّقة ومناقشة أفكارها بمنهج علمي رصين.

8- العمل على إيجاد مرصد فكري يقوم برصد الأفكار والتوجهات الهدامة والتي تتكاثر تكاثر بيض الأفاعي وإحالتها على أهل الفكر والاختصاص لمناقشتها، لما قد يكون لها من خطورة على النشئ والأمة، مع الاستفادة من الشبكة العنكبوتية التي توفر الجهد وتضاعف الاستفادة من أكبر عدد ممكن من أهل العلم والتخصص، والعمل على إقامة منتديات فكرية تعنى برصد ومناقشة الأفكار التي تطرحها النخب الثقافية الحداثية.

وختاماً، أقول إذا كان هذا البحث لم يعن كثيراً بتقديم العلاج، ففيه إشارة كافية إلى اكتشاف المرض، ووضع اليد على الجرح، والتحذير من خطره النازف الراعف.

وآخر دعوانا أن الحمد لله رب العالمين.

الهوامش:

([1]) وقد أحدث هذا الكتاب ضجة في مصر ومعارضة كبيرة وسخطاً ، وقد قام العديد من الأدباء والعلماء بالرد على هذا الكتاب من بينهم مصطفى صادق الرافعي (تحت راية القرآن)، ونقض كتاب في الشعر الجاهلي لمحمد الخضر حسين، ونقد كتاب في الشعر الجاهلي لمحمد فريد وجدي، ومحاكمة فكر طه حسين لـ أنور الجندي وغيرها.

([2]) يجدر التنبيه إلى أن خالدة سعيد هي زوجة أدونيس.

([3]) انظر على سبيل المثال: فتاوى جمال البنا في الحجاب والعلاقة بين الجنسين وعدم اشتراط الولي والشهود والمهر في الزواج. تحت موقع:
www.alarabiya.net/articles/2006/03/09/21816.html.

([4]) نذكر منهم على سبيل المثال: هشام جعيط، ومحمد أركون، وحسن حنفي، وعلي حرب، وعبد المجيد الشرفي، وطيب تنزيني، ومحمد عابد الجابري، وحسن حنفي، وجابر عصفور، وفهمي جدعان، وصادق جلال العظم، وحسين مروه، وأدونيس، ونوال السعداوي، وجورج طرابيشي، وزكي نجيب محمود، وفرج فودة، وسيد القمني، وحازم البيلاوي، ومحمد حامد أبو النصر، والصادق النيهوم، وبرهان غليون وغيرهم.

قائمة المراجع:

1. ابن تيمية، **درء تعارض العقل والنقل**، تحقيق: محمد رشاد سالم، جامعة محمد بن سعود.
2. ابن عاشور، التحرير والتنوير، مؤسسة التاريخ، بيروت، 2000م.
3. الخطيب، القصص القرآني في منظومه ومفهومه –مع دراسة تطبيقية لقصتي آدم ويوسف–، دار المعرفة، بيروت، ط2، 1975م.
4. أبو حامد الغزالي، **فضائح الباطنية**، تحقيق عبد الرحمن بدوي، دار القومية للطباعة والنشر، القاهرة، 1964م.
5. أبو حامد الغزالي، **فيصل التفرقة بين الإسلام والزندقة**، مطبعة الحلبوني، دمشق، 1993م.
6. أبو هنود، كفاح، التوظيف الحداثي لآيات المرأة واشكالياته، جمال البنا نموذجاً، دار الفاروق، عمان، 2012م.
7. الجابري، الدين والدولة وتطبيق الشريعة، منشورات مركز دراسات الوحدة العربية، بيروت، 1996م.
8. أدونيس، **الثابت والمتحول، بحث في الإبداع والإتباع عند العرب**، دار الساقي، بيروت، ط8، 2002م.

9. البوطي، ضوابط المصلحة في الشريعة الإسلامية، مؤسسة الرسالة، بيروت، ط6، 2000م.
10. فادي إسماعيل، **الخطاب العربي المعاصر، قراءة نقدية في مفاهيم النهضة والتقدم والحضارة**، الدار العالمية للكتاب الإسلامي والمعهد العالمي للفكر الإسلامي، 1994م.
11. برهان غليون، **اغتيال العقل**، دار التنوير، بيروت، 1985م.
12. بول ريكور، **من النص إلى العقل**، ترجمة محمد برادة وحسان بورقية، عين للدراسات والبحوث الإنسانية والاجتماعية، ط1، 2001م.
13. تركي علي الربيعو، **العنف والمقدس والجنس**، المركز الثقافي العربي، بيروت.
14. جابر عصفور، **الإسلام والحداثة**، ندوة مواقف، شارك فيها مجموعة من الحداثيين، دار الساقي، ط1، 1990م.
15. جمال البنا، **الحرية في الإسلام**، دار الانتشار، لبنان، 1985م.
16. حسن حنفي، **التراث والتجديد**، المؤسسة الجامعية للدراسات والنشر والتوزيع، بيروت، ط5، 2002م.
17. حسن حنفي، **من العقيدة إلى الثورة**، مكتبة مدبولي، القاهرة، د. ط.
18. حسن حنفي، **دراسات إسلامية**، دار التنوير، بيروت، ط1، 1982م.
19. حسن حنفي، **في فكرنا المعاصر**، دار التنوير، بيروت، 2002م.
20. حميدة النيفر، **النص الديني والتراث الإسلامي، قراءة نقدية**، دار الهادي للطباعة والنشر، بيروت، ط1، 2004م.
21. خالدة سعيد، **قضايا وشهادات**، كتاب ثقافي دوري، إصدار مؤسسة عيبال، 1990م.
22. سميح القاسم، **ديوان**، دار العودة، بيروت، 1973م.
23. رفعت السعيد، **الليبرالية المصرية (المثقفون، حزب الوفد)**، الأهالي للطباعة والنشر والتوزيع، دمشق، ط1، 2003م.
24. الريسوني، الاجتهاد والنص الواقع المصلحة، دار الفكر، دمشق، ط1، 2000م.
25. زكي نجيب محمود: **تجديد الفكر العربي**، دار الشروق، بيروت، ط5، 1987م.
26. سيد القمني، **أهل الدين والديمقراطية**، دار مصر المحروسة، القاهرة، ط1، 2005م.
27. السيد، سابق، فقه السنة، دار الكتاب العربي، بيروت، ط7، 1985م.
28. الشاطبي، **الاعتصام**، تحقيق: سليم الهلالي، دار ابن عفان الخُبر، ط1، 1412هـ.
29. شاكر النابلسي، **أسئلة الحمقى في السياسة والإسلام السياسي**، المؤسسة العربية للدراسات والنشر، بيروت، دار الفارس للنشر، عمان، ط1، 2005م.
30. الشوكاني، **إرشاد الفحول إلى تحقيق الحق من علم الأصول**، دار السلام، 1998م.
31. الصادق النيهوم، **إسلام ضد إسلام**، رياض الريس للكتب والنشر، لندن، بيروت، د. ط، 2004م.
32. صادق جلال العظم، **نقد الفكر الديني**، دار الطليعة للطباعة والنشر، بيروت، ط9، 2003م.
33. طه حسين، **مستقبل الثقافة في مصر**، مطبعة الهيئة المصرية العامة للكتاب، القاهرة، 1993م.
34. طه حسين، **في الشعر الجاهلي**، مطبعة الهيئة المصرية للكتاب، القاهرة، 1989م.
35. عبد الرحمن صلحي، "استخدام المناهج الحديثة في دراسة الإسلام"، مجلة الحياة الثقافية، عدد 129، 2001م، تونس.
36. عبد المجيد الشرفي، **الإسلام بين الرسالة والتاريخ**، دار الطليعة للطباعة والنشر، بيروت، ط2، 2008م.

37. عبد المجيد الشرفي، **تحديث الفكر الإسلامي**، نشر الفنك، الدار البيضاء، د. ط، 1998م.
38. عبد الهادي عبد الرحمن، **سلطة النص، قراءات في توظيف النص الديني**، المركز الثقافي العربي، الدار البيضاء، ط1، 1993م.
39. علي حرب، **نقد النص**، المركز الثقافي العربي، ط4، 2005م.
40. فادي إسماعيل، **الخطاب العربي المعاصر، قراءة نقدية في مفاهيم النهضة والتقدم والحداثة**، المعهد العالمي للفكر الإسلامي، 1994م.
41. فتاوى جمال البنا في الحجاب والعلاقة بين الجنسين وعدم اشتراط الولي والشهود والمهر في الزواج. تحت موقع: www.alarabiya.net/articles/2006/03/09/21816.html.
42. الفيروزآبادي، مجد الدين محمد بن يعقوب، **القاموس المحيط**، مؤسسة الرسالة للطباعة والنشر، بيروت، ط 8، 2005م.
43. القاعود، حلمي محمد، **الحداثة العربية المصطلح – المفهوم**، دار العلم والإيمان للنشر والتوزيع.
44. القرني، عوض، الحداثة في ميزان الإسلام، بحث منشور على النت.
45. محمد أركون، **الفكر الإسلامي، قراءة علمية**، ترجمة: هاشم صالح، مركز الإنماء القومي، بيروت، د. ط.
46. محمد أركون، **تاريخية الفكر العربي الإسلامي**، عالم الثقافي العربي، الدار البيضاء ومركز الأسماء القومي، بيروت، ط3، 1998م.
47. محمد أركون، **قضايا في نقد العقل الديني**، كيف نفهم الإسلام اليوم، ترجمة: هاشم صالح، دار الطليعة للطباعة والنشر، بيروت، ط1، 1998م.
48. محمد الغزالي، **كيف نفهم الإسلام**، نهضة مصر للطباعة والنشر، ط2، 2004م.
49. محمد الماغوط، **الأعمال الكاملة**، دار العودة، بيروت، د. ت.
50. محمد شحرور، **الكتاب والقرآن**، الأهالي للطباعة والنشر والتوزيع، دمشق، د. ط.
51. محمد عابد الجابري، **التراث والحداثة**، مركز دراسات الوحدة العربية، ط1، 1999م.
52. محمود درويش، **الأعمال الشعرية الكاملة**، وزارة الثقافة بمناسبة القدس عاصمة الثقافة، 2009م.
53. محمود درويش، **مختارات شعرية**، تقديم: توفيق بكار، دار الجنوب للنشر، تونس، ط2، 1990.
54. **من العقيدة إلى الثورة**، مكتبة مدبولي، القاهرة، د. ط.
55. النحوي، عدنان، **الحداثة من منظور إيماني**، دار النحوي للنشر والتوزيع، الرياض، ط3، 1989م.
56. نديم البيطار، **الفعالية الثورية في النكبة**، مكتبة المدينة، ط1، 1987م.
57. نصر حامد أبو زيد، **إشكالية القراءة في الفكر العربية المعاصر وآليات التأويل**، المركز الثقافي العربي، بيروت، الدار البيضاء، ط4، 1995م.
58. نصر حامد أبو زيد، **النص، السلطة، الحقيقة**، المركز الثقافي العربي، بيروت، الدار البيضاء، ط2، 2006م.
59. نصر حامد أبو زيد، **مفهوم النص**، دراسة في علوم القرآن، المركز الثقافي العربي، بيروت، الدار البيضاء، ط6، 2005م.
60. نصر حامد أبو زيد، **نقد الخطاب الديني**، المركز الثقافي العربي، بيروت، الدار البيضاء، ط4، 2007م.

61. هاشم صالح، **الانسداد التاريخي، لماذا فشل مشروع التنوير في العالم العربي**، دار الساقي، بالاشتراك مع رابطة العقلانيين العرب، بيروت، ط1، 2007م.
62. هاشم صالح، **الانسداد التاريخي، لماذا فشل مشروع التنوير في العالم العربي**، دار الساقي، بالاشتراك مع رابطة العقلانيين العرب، بيروت، ط1، 2007م.
63. هشام جعيط، **الوحي والقرآن والنبوة، سلسلة في السيرة النبوية**، دار الطليعة للطباعة والنشر، بيروت، ط2، 2000م.
64. هشام شرابي، **النقد الحضاري للمجتمع العربي في نهاية القرن العشرين**، مركز دراسات الوحدة العربية، بيروت، ط1، 1995م.
65. يوسف القرضاوي، **الإسلام والعلمانية وجهاً لوجه**، مكتبة وهبة، مصر، 1997م.
66. يوسف القرضاوي، **كيف تعامل مع القرآن العظيم**، دار الشروق، ط2، 2000م.